Editorial du n° d'« Eléments » sur la religion (2005)

PEUT-ON VIVRE SANS UN AU-DELA DE SOI ?

Grand communicateur devant l'Eternel, le pape Jean-Paul II est mort sans voix. On peut y voir un symbole. Le symbole, au moins en Europe occidentale, d'un évident déclin de la religion. Erosion de la pratique religieuse, dissolution des croyances, chute du sentiment d'appartenance, crise des vocations, disparition du christianisme sociologique, effondrement de son socle culturel : tous ces phénomènes, qui sont allés de pair avec la progression de la modernité et du « désenchantement » du monde, ne se sont nullement traduits par une montée corrélative de la « raison », mais par la généralisation du relativisme, de l'individualisme et du matérialisme pratique, par l'éviction de toute valeur normative de masse au profit des exigences de la « liberté intime » et, corrélativement, par le primat de la sphère privée sur la sphère publique. La foi individuelle, réduite au statut d'opinion parmi d'autres, a remplacé l'organisation religieuse de la société.

Contrairement à ce que se dit ici ou là, on ne constate aujourd'hui aucun « retour du religieux ». L'islamisme lui-même, qui stimule tant les fantasmes, est avant tout soit un phénomène politique, dont témoignent les revendications de ceux qui s'en réclament, soit un symptôme parmi d'autres d'une crise générale des identités. Dans le monde arabo-musulman, il joue le rôle d'un marqueur identitaire pour des populations qui ne parviennent pas à faire face aux défis de la modernité. En Europe, où il résulte le plus souvent d'un choix personnel, il exprime une perception de la religion comme façon de se distinguer, plus que comme manière de se rattacher à une véritable tradition. Le religieux ne resurgit pas en tant que tel, mais comme l'habillage d'une revendication identitaire ou communautaire. Quant à la violence terroriste ou aux crispations du fondamentalisme, elles confirment la sortie de la religion beaucoup plus qu'elles n'en annoncent le retour.

On n'a pourtant jamais autant parlé de religion que depuis que celle-ci exerce moins d'emprise sur les esprits. C'est ce que l'on a pu voir lors de récents débats sur la laïcité, qui ont au moins montré que celle-ci peut s'entendre de manière ouverte ou intolérante, selon qu'elle reconnaît tous les cultes ou n'en reconnaît aucun. D'un côté, la France met les drapeaux en berne après la mort du pape, singulière façon de commémorer le centenaire de la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat. De l'autre, elle ressuscite le laïcisme le plus agressif en adoptant une loi ridicule sur le foulard islamique à l'école, au nom d'un principe de neutralité ou d'indifférence « républicaine » qui pousse chacun à s'émanciper de ses appartenances et cherche à renvoyer toute forme de

particularisme à l'invisibilité du privé, au risque de faire apparaître la laïcité comme un simple communautarisme majoritaire allergique aux manifestations sociales de l'altérité. L'Etat, en réalité, n'a pas à se faire juge de la façon dont les croyants vivent leur foi, car on ne légifère pas de l'extérieur sur des questions d'interprétation religieuse. Apartheid scolaire et police des costumes : la bondieuserie la plus ridicule est allée de pair avec l'anticléricalisme le plus éculé.

La religion est en déclin, mais la question reste ouverte de savoir si l'on peut collectivement s'en passer. La thèse héritée du XIXe siècle selon laquelle plus il y aurait de science, moins il y aurait de croyance, n'est évidemment pas tenable. La science est bien incapable de relier les hommes entre eux. Elle ne crée pas de lien social, ni ne met les consciences en relation les unes avec les autres. L'idée que la religion ne serait qu'un « résidu » appelé à terme à disparaître, au fur et à mesure que s'affirmerait la rationalité sociale, n'est elle-même qu'une croyance irrationnelle, qui fait du scientisme un acte de foi.

Les chercheurs en sciences sociales présentent en général la religion comme une « réponse » à des besoins d'ordre psychologique, sociologique, voire biologique. Dans le premier cas, ils s'intéressent surtout à la croyance ou à la foi individuelle ; dans les deux autres, à la religion comme institution ou fait social. Mais ces explications pèchent toutes par le même travers : ce sont des explications de type fonctionnaliste. Le fonctionnalisme est une forme d'utilitarisme parmi d'autres, dont le postulat de base est qu'expliquer une chose revient à se demander à quoi elle sert, quelle est la fonction qu'elle assume ou le rôle qu'elle remplit. Cette approche désubstantialisante et réductionniste consonne bien entendu avec l'esprit du temps. En déconstruisant l'objet qu'elle prétend étudier, elle aboutit en fait à le dissoudre. Comme le reconnaît lui-même Pascal Boyer, « ce n'est pas parce qu'on croît connaître les raisons pour lesquelles les gens ont certaines idées qu'on sait effectivement expliquer pourquoi ils les ont ».

Les définitions substantives (ou substantielles) de la religion ont au contraire l'avantage de ne pas contourner le contenu qui lui est propre. Elles reconnaissent que les croyances, pas plus que les systèmes symboliques, ne se laissent pas réduire à leur fonctionnalité. Elles privilégient l'objet même de leur discours. En d'autres termes, elles remontent à la source intrinsèque du phénomène, en respectant son mode de donation spécifique. Dans le cas de la religion, cela signifie qu'on ne peut la comprendre qu'en partant du fait que ceux qui professent une croyance croient ce qu'ils disent croire, au lieu d'exprimer par ce biais autre chose que cette croyance. Cela ne veut pas dire que ce qu'ils croient est vrai, mais qu'ils croient ce qu'ils déclarent croire. Et donc que la religion n'a pas d'autre objet que celui qui est expressément professé par les croyants.

Les diverses religions comprenant elles-mêmes de façon différente ce qu'est le fait religieux, il faut en conclure que que ce qui est universel, ce n'est pas la religion, mais le sacré. Le problème qui se pose est alors de savoir si une société est capable de s'organiser de façon durable sans aucune forme de sacralité, sans posséder un point d'unité supérieur à l'immanence immédiate. Confronté à sa finitude, l'homme peut-il vivre sans aucun rapport avec un au-delà de soi ? Les cultures humaines peuvent-elle perdurer sans un horizon de sens collectif ? Sans faire référence à autre chose qu'à elles-mêmes ? Sans posséder des valeurs communes et des convictions partagées ? Peut-il y avoir un vivre-

ensemble sans un devoir-être commun ? Et n'est-ce pas dans l'incapacité de l'homme à reconnaître la présence de ce qui excède son existence propre que réside la déréliction à laquelle paraît le vouer le nihilisme contemporain ?

Dans un célèbre entretien publié en 1966, Heidegger disait : « Seul un Dieu peut nous sauver ». Mais ailleurs, il précisait aussi : « Sauver ne veut pas dire simplement conserver ce qui existe encore, mais signifie originellement une justification créatrice de sa propre histoire passée et à venir ». Evoquant l'« illusion antireligieuse des sociétés de marché », Régis Debray cite pour sa part ce mot de Paul Valéry : « Que deviendrions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ? »

Robert de HERTE